

## بررسی و تحلیل فرایند استقرار و انسجام‌یابی گفتمان انقلاب اسلامی ایران بر اساس نظریه گفتمان لاکلا و موفه

یدالله هنری<sup>۱</sup>  
علی آزرمی<sup>۲</sup>

### چکیده

انقلاب اسلامی باعث شکل‌گیری گفتمان و نظام معنایی جدیدی در ایران شد. یکی از گونه‌های بررسی و مطالعه پدیده‌های سیاسی، تحلیل آن‌ها بر اساس روش تحلیل گفتمانی است. نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه یکی از غنی‌ترین نظریه‌ها در حوزه تحلیل گفتمان می‌باشد. پرسش اصلی این مقاله آن است که بر اساس نظریه یاد شده، مفصل‌بندی مفاهیم، فرایند هویت‌یابی و استقرار گفتمان انقلاب اسلامی ایران چگونه بوده است. در پاسخ به این پرسش و با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، فرضیه اصلی مقاله این است که اسلام سیاسی فقاهتی، و امام خمینی (ره) دال مرکزی گفتمان انقلاب اسلامی بوده و بقیه دال‌ها و مفاهیم حول آن مفصل‌بندی شده‌اند. بر این اساس باستان‌گرایی افراطی و سکولاریسم غربی غیریت‌هایی هستند که باعث استقرار و هویت‌یابی گفتمان انقلاب اسلامی شده‌اند. در این مقاله بر مبنای اندیشه متفکران اسلام سیاسی فقاهتی، مفصل‌بندی شدن مفاهیم را بررسی کرده و ضمن اشاره به نقش امام خمینی و شاگردان ایشان در فرایند غیریت‌سازی با گفتمان حاکم که هدف عمده آن جدایی دین از سیاست بود، مهم‌ترین عناصری را که مؤید استقرار و هژمونیک شدن گفتمان اسلام سیاسی شدند، همانند همه فهم بودن و سادگی و عاری از تعقید و پیچیدگی بودن زبان امام، و نیز در دسترس بودن و حضور مردم - تحلیل و بررسی شده‌اند.

**کلید واژه‌ها:** گفتمان، انقلاب اسلامی ایران، اسلام سیاسی فقاهتی، امام خمینی (ره)، باستان‌گرایی و سکولاریسم، لاکلا و موفه

1- **Email:** honari@basu.ac.ir

۱- استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی‌سینا (نویسنده مسئول)

2- **Email:** azarmi87@ut.ac.ir

۲- کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۶

## مقدمه

تاریخ معاصر ایران پس از نهضت مشروطه، فراز و نشیب‌های گوناگونی داشته است. بی‌شک پیروزی انقلاب اسلامی ایران در بهمن ۱۳۵۷ نقطه‌ی عطفی در تحولات تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شود و موجب آن گردیده است تا پژوهشگران از زوایای گوناگونی به تحلیل و بررسی این رخداد عظیم بپردازند. انقلاب اسلامی ایران به لحاظ سلبی، خط بطلانی بر بسیاری از مناسبات سیاسی - اجتماعی کشور کشید و به لحاظ ایجابی مناسبات جدیدی را بنیان نهاد و نگاه انسان ایرانی و بسیاری از انسان‌های دیگر را به جهان هستی، انسان، فرجام زندگی، حکومت، نظام سیاسی و ... تغییر داد. برآیند همه اتفاقات منجر به انقلاب اسلامی، عمومیت یافتن گفتمانی بوده است که مختصات خاص خودش را دارد. براین اساس، تحلیل گفتمان انقلاب اسلامی، دغدغه اصلی این مقاله می‌باشد. تحلیل گفتمان که امروزه به گرایش بین‌رشته‌ای در علوم اجتماعی تبدیل شده است به معنی مطالعات نظام‌مند ساختار و کارکرد و فرآیند تولید گفتار و نوشتار است. در واقع، یکی از دلایل اقبال به استفاده از تحلیل گفتمان در تبیین پدیده‌ها بسط مفهومی آن می‌باشد. به‌طوری که در حال حاضر یک تغییر پارادایمی در جامعه‌شناسی سیاسی رخ داده است و از مدل‌های دولت‌محور، طبقاتی، مشارکت یا عدم مشارکت سیاسی دور شده و به طرف درک جدیدی از سیاست به مثابه پدیده‌ای که در همه تجربیات زندگی حضور دارد حرکت نموده است. بسط مفهوم سیاسی، باعث اقبال به روش‌هایی مناسب برای تحلیل پدیده‌های سیاسی شده است که یکی از مناسب‌ترین روش‌ها، تحلیل گفتمان است (نش، ۱۳۸۰: ۲۱). یکی از نظریه‌های مطرح در حوزه تحلیل گفتمان راه، ارنستو لاکلا و چانتال موفه ارائه کرده‌اند که از مزایای فراوانی برای تحلیل پدیده‌های سیاسی برخوردار می‌باشد. دلیل این مدعا کاربرد گسترده و فزاینده آن در علوم اجتماعی و خصوصاً علوم سیاسی می‌باشد.

آن چه که تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه را از دیگر نظریه‌های گفتمان متمایز می‌کند تسری گفتمان از حوزه‌ی فرهنگ و فلسفه و زبان‌شناسی به حوزه سیاست و جامعه است. از نظر این دو اندیشمند، هر عمل و پدیده‌ای برای معنادار شدن باید گفتمانی باشد؛ یعنی اینکه، فعالیت‌ها و پدیده‌های سیاسی وقتی قابل فهم هستند که در قالب گفتمانی خاص، مورد ارزیابی قرار گیرند. بر این اساس در این مقاله در صدد تحلیل گفتمان انقلاب اسلامی ایران بر اساس نظریه گفتمان لاکلا و موفه خواهیم بود. سؤال اصلی مقاله آن است که بر اساس نظریه گفتمان لاکلا و موفه، مفصل‌بندی مفاهیم و فرآیند هویت‌یابی و استقرار گفتمان انقلاب اسلامی ایران چگونه تحقق یافته است؟ در پاسخ به این پرسش فرضیه‌ی مقاله آن است که در گفتمان انقلاب اسلامی ایران، اسلام سیاسی فقهاتی و امام خمینی(ره) دال مرکزی بوده و بقیه دال‌ها و مفاهیم حول آن مفصل‌بندی شده‌اند و باستان‌گرایی افراطی (یا شوونیسم ایرانی) پهلوی دوم و سکولاریسم غربی غیریت‌هایی هستند که باعث استقرار و هویت‌یابی گفتمان انقلاب اسلامی شده‌اند. در واقع هدف اصلی این است که دال مرکزی و ستون فقرات گفتمان انقلاب اسلامی را بشناسیم، و با درک غیریت‌ها یا به‌عبارت دیگر متضادهای گفتمان انقلاب اسلامی، با هویت و ویژگی‌های گفتمان انقلاب

اسلامی بیشتر آشنا گردیم. به علاوه این مطالعه می‌تواند محکی باشد برای سنجش ظرفیت‌های نظریه‌ی گفتمان در تحلیل تحولات پیچیده‌ی سیاسی- اجتماعی در ایران.

## ۱. چهارچوب نظری

### (نظریه گفتمان لاکلا و موفه)

در سال‌های اخیر، نظریه گفتمان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی کاربرد وسیعی یافته است. شاید بتوان مهم‌ترین دلیل رشد این نظریه را نارضایتی از پوزیتیویسم، به‌خصوص در رشته‌هایی چون علوم سیاسی و جامعه‌شناسی دانست. رشد این نظریه، همچنین تحت تأثیر چرخش زبانی در دهه‌ی ۱۹۷۰ و نظریه‌های هرمنوتیک، نظریه انتقادی و پساساختارگرایی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ قرار داشته است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۴۵).

### ۱-۱. معنا و مفهوم دانش‌واژه گفتمان

برای گفتمان، معانی گوناگونی وجود دارد که با توجه به کاربرد آن در حوزه‌های مختلف علمی، می‌توان نقش و کاربرد خاصی برای آن در نظر گرفت. این مفهوم در تئوری‌های معاصر به یکی از پیچیده‌ترین و بحث‌برانگیزترین مفاهیم تبدیل شده است. به گفته تئون ون دایک مفهوم آن مانند مفاهیمی چون زبان، ارتباط، تعامل، جامعه و فرهنگ، اساساً مبهم است. در علوم مختلف به‌گونه‌ای طراحی شده که گویی بدون وجود آن امکان درک و راهیابی به عمق مسائل علمی امکان‌پذیر نیست و گفتمان حاکم بر هر بحث علمی، خود تعیین‌کننده بخشی از هویت آن است و بدون آن نمی‌توان واقعیت مسائل را به‌گونه‌ای که باید باشند، درک نمود (ون دایک، ۱۳۸۲: ۱۵).

در معنای اصطلاحی، گفتمان رویکردی ساختاری به متن است که امکان اتصال متن به جنبه‌های جامعه‌شناختی را فراهم می‌کند (فرقانی، ۱۳۸۲: ۶۲). این واژه در سیر تکاملی خود به پیکره‌ای منسجم و معقول از گفتار و نوشتار نیز اطلاق شده است. گفتمان همچنین مجموعه‌ای از گزاره‌هایی است که یک مفهوم کلی را در بر می‌گیرد. نظریه گفتمان با نقش معنادار رفتارها و ایده‌های اجتماعی در زندگی سیاسی سروکار دارد. این نظریه به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن سیستم‌های معانی یا گفتمان‌ها فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیت‌های سیاسی آنان تأثیر می‌گذارند (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۱۹۵). لاکلاو و موفه در کتاب «هژمونی و راهبرد سوسیالیستی» (۱۹۸۵)، گفتمان را مجموعه‌ای معنی‌دار از علائم و نشانه‌های زبان‌شناختی و فرازبان‌شناختی تعریف می‌کنند. در نزد آنان گفتمان صرفاً ترکیبی از گفتار و نوشتار نیست بلکه این دو خود اجزای درونی کلیت گفتمان فرض می‌شوند و گفتمان هم دربرگیرنده بعد مادی و هم مزین به بعد نظری است (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۱). گفتمان‌ها از مجموعه‌ای از اصطلاحات تشکیل می‌شوند که به شیوه‌ای معنادار به هم مرتبط شده‌اند (Laclau،

Mouffe, 1985:193) گفتمان‌ها تصور و فهم ما از واقعیت و جهان را شکل می‌دهند. لاکلا و موفه، تمایز حوزه گفتمانی و غیرگفتمانی را که در نظریه میشل فوکو و بسیاری از اندیشمندان دیگر مطرح شده است مردود می‌شمارند و بر گفتمانی بودن تمام حوزه‌های اجتماعی تأکید می‌کنند. بنابراین تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه با مجموعه وسیعی از داده‌های زبانی و غیرزبانی (گفتارها، گزارش‌ها، حوادث تاریخی، مصاحبه‌ها، سیاست‌گذاری‌ها، اعلامیه‌ها، اندیشه‌ها، سازمان‌ها و نهادها) به مثابه متن برخورد می‌کنند (فرقانی، ۱۳۸۲: ۶۰).

### ۱-۲. پیشینه نظریه گفتمان

نظریه‌ی گفتمان اساساً در زبان‌شناسی متولد شد. سوسور، زبان‌شناس سوئیسی، با طرح ساختارهای زبانی اولین قدم‌ها را در ایجاد نظریه‌ی گفتمان برداشت. وی زبان را نظامی از اصطلاحات مرتبط بدون ارجاع به زمان (دوسوسور، ۱۳۷۰: ۲۷) در نظر می‌گرفت و خصلت «در زمانی»<sup>۱</sup> و متحول آن را فرعی تلقی می‌کرد (سجودی، ۱۳۷۲: ۱۲۶). زبان، به مثابه نظام نشانه‌ها شامل قواعد ضروری است که سخور اگر می‌خواهد با دیگران ارتباط معناداری پیدا کند باید به آن وفادار بماند (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۳۴). عنصر اصلی زبان در نظریه سوسور، نشانه‌ها هستند. نشانه‌ها، دال و مدلول را به هم مرتبط می‌کنند؛ اما هیچ ارتباط ضروری و طبیعی حتی وضعی نیز بین دال و مدلول وجود ندارد و این رابطه اختیاری و اتفاقی است (ضمیران، ۱۳۸۲: ۲۷۲). به سخن دیگر، عرف است که معنایی را به نشانه‌ای اسناد می‌دهد، و رابطه دال و مدلول، تنها در درون یک نظام معنایی خاص، برقرار می‌شود و نه بر اساس واقعیت بیرونی یا قواعد منطقی.

اندیشمند دیگری که تحولی اساسی در مفهوم گفتمان به وجود آورد میشل فوکو است. نوع نگرش فوکو به گفتمان در حوزه فلسفه سیاسی بسیار متفاوت از نگرش‌های رایج به گفتمان در زبان‌شناسی است. بر اساس این نگرش، گفتمان نه تنها بزرگ‌تر از زبان است، بلکه کل حوزه اجتماع را در بر می‌گیرد و نظام‌های حقیقت را بر سوژه‌ها یا فاعلان اجتماعی تحمیل می‌کند (ضمیران، ۱۳۷۸: ۴۸). فوکو دو برداشت نسبتاً متفاوت تحت عنوان دیرینه‌شناسی و تبارشناسی ارائه می‌کند. نظریه گفتمان فوکو بخشی از نظریه دیرینه‌شناسی اوست. از منظر فوکو گفتمان از تعداد محدودی گزاره تشکیل شده که برای ظهور آنها شرایط خاصی می‌تواند تعریف شود. گفتمان در این معنا ابدی و آرمانی نیست و از ابتدا تاریخی و زمانمند است (دریفوس، ۱۳۷۶: ۳۱۲).

فوکو همچنین به فرایندهای تولید گفتمان اشاره می‌کند. در طی این فرایندها برخی از گفتمان‌ها، ممنوع یا سرکوب و برخی دیگر پذیرفته می‌شوند. گفتمان‌ها در این فرایند به مستدل و نامستدل و درست و غلط تقسیم می‌شوند و در طی فرایندی که اراده معطوف به حقیقت نامیده می‌شود گفتمان‌های درست بر غلط ترجیح داده می‌شوند. هدف فوکو در این جا کشف قواعدی است که در تعیین گزاره‌ها به عنوان

درست و غلط نقش دارند (Jorgensen, Phillips 2002:36). فوکو در آثار متأخر خود به تبارشناسی روی آورد. در واقع تبارشناسی دل مشغول مرکزیت قدرت و سلطه در شکل‌گیری گفتمان‌ها، هویت‌ها و نهادهاست و می‌کوشد خصلت قدرت محور گفتمان‌های حاکم را بسط دهد. نظریه گفتمان لاکلا و موفه در واقع بسط نظریه گفتمان فوکو در حوزه فلسفه سیاسی - اجتماعی است. در عین حال آنها با به‌کارگیری نظریات متفکرانی چون سوسور، دریدا، بارت، لاکان، گرامشی و آلتوسر، نظریه بسیار کارآمدی را شکل دادند که انسجام و قابلیت تبیین فوق‌العاده‌ای دارد.

### ۱-۳. نظریه گفتمان لاکلا و موفه

این دو متفکر، نظریه خود را با استفاده از سنت مارکسیستی به‌خصوص اندیشه‌های گرامشی و ساختارگرایی آلتوسر و پساساختارگرایی دریدا و فوکو بسط دادند. گفتمان در نگاه آنان نظام معنایی‌ای بزرگ‌تر از زبان است و هر گفتمان، بخش‌هایی از حوزه اجتماع را در سیطره خود گرفته و به‌واسطه در اختیار گرفتن ذهن سوژه‌ها، به گفتارها و رفتارهای فردی و اجتماعی آنها شکل می‌دهد. لاکلا و موفه همچنین مفهوم قدرت فوکو را نیز وارد نظریه گفتمان خود کردند و به این ترتیب به گفتمان نیرویی پیش‌راننده بخشیدند. اما به نظر می‌رسد آنها به جای «حکم» فوکو از «نشانه» سوسور برای توضیح ساختار گفتمان استفاده کردند. بنابراین گفتمان از نظر لاکلا و موفه نه مجموعه‌ای از احکام بلکه مجموعه‌ای از نشانه‌هاست. مفهوم صورت‌بندی گفتمانی فوکو نیز قابل قیاس با مفهوم «مفصل‌بندی» در نظریه گفتمان لاکلا و موفه است، چرا که مفصل‌بندی فرآیندی است که به‌واسطه آن، نشانه‌ها با هم جوش می‌خورند و یک نظام معنایی را شکل می‌دهند (هوارث، ۱۵۶-۱۳۷۷:۱۸۲). همین جابه‌جایی به ظاهر کوچک و استفاده از «نشانه» به جای «حکم»، همان‌طور که خواهیم دید، به این نظریه انعطاف‌پذیری فوق‌العاده‌ای بخشیده است. از نظر لاکلا و موفه، هر عمل و پدیده‌ای برای معنادار شدن باید گفتمانی باشد. فعالیت‌ها و پدیده‌ها وقتی قابل فهم می‌شوند که در قالب گفتمانی خاص قرار گیرند. هر معنایی را تنها با توجه به عمل کلی‌ای که در حال وقوع است و هر عملی را با توجه به گفتمان خاصی که آن عمل در آن قرار دارد باید شناخت (لاکلا، ۱۳۷۹:۲۶).

در این صورت، جهان اجتماعی تنها در قالب گفتمان‌ها قابل فهم است و خارج از قلمرو گفتمان هیچ حقیقت بنیادین و قابل فهمی وجود ندارد. این گفتمان‌ها هستند که گزاره‌های درست و نادرست را تولید می‌کنند و عاملان و نهادهای اجتماعی را وامی‌دارند بر اساس این گزاره‌ها عمل کنند. اگرچه لاکلا و موفه، رابطه‌ای بودن نظام نشانه‌شناختی گفتمان را از سوسور وام گرفته‌اند، اما ثابت بودن رابطه دال و مدلول را نمی‌پذیرند و در این خصوص از دریدا تبعیت می‌کنند. دریدا، دوگانگی دال و مدلول سوسور را درهم می‌شکند و زبان را مجموعه‌ای از دال‌های بدون مدلول می‌پندارد؛ دال‌هایی که معنایشان را به هنگام کاربرد به‌دست می‌آورند.

### ۱-۳-۱. مؤلفه‌های نظریه گفتمان لاکلا و موفه

به عقیده این دو نظریه‌پرداز معرفی یک نظریه گفتمانی، مستلزم بیان مفاهیم کلیدی و سازنده آن است. لاکلا و موفه برای تبیین نظریه‌ی خود، مفاهیم متعدد و گاه پیچیده‌ای را به کار گرفته‌اند که فهم نظریه آنان و تبعاً کاربست آن، نیازمند شناخت این مفاهیم است. ویژگی مفاهیم یاد شده در آن است که به شکلی خاص، به صورت زنجیروار با یکدیگر مرتبط‌اند. فهم هر مفهوم، ما را به شناخت مفاهیم بعدی رهنمون می‌شود. ضمن اینکه برخی مفاهیم اصلی، چند مفهوم دیگر را دربر می‌گیرند. این مفاهیم، زیرمجموعه مفاهیم اصلی هستند (کسرایبی و پوزش شیرازی، ۳۴۳).

#### الف: دال مرکزی

نشانه‌های مفصل‌بندی شده در یک گفتمان از ارزش برابر برخوردار نیستند و به انواع گوناگونی تقسیم می‌شوند. مهم‌ترین این نشانه‌ها «دال مرکزی»<sup>۱</sup> است که این مفهوم را از لاکان وام گرفته‌اند. دال مرکزی، به شخص، نماد، یا مفهومی که سایر دال‌ها حول محور آن جمع و مفصل‌بندی می‌شوند، گفته می‌شود. دال مرکزی، به مثابه‌ی عمود خیمه است که اگر برداشته شود، خیمه فرو می‌ریزد. دال مرکزی، نشانه ممتازی است که نشانه‌های دیگر، حول آن انسجام می‌یابند. این دال، دال‌های دیگر را شارژ می‌کند و آنها را در قلمرو جاذبه معنایی خود نگه می‌دارد، کل نظام معنایی یک گفتمان بر حول دال مرکزی استوار است. به عبارت دیگر هسته مرکزی منظومه گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد (خلجی، ۱۳۸۶: ۵۴). دو مفهوم «دال و مدلول» نیز در نظریه‌ی لاکلا و موفه نقش کلیدی دارند. دال‌ها، اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی هستند که در چهارچوب‌های گفتمانی خاص، بر معانی خاصی دلالت می‌کنند. معنا و مصداقی که یک دال بر آن دلالت می‌نماید، مدلول نامیده می‌شود. مدلول، نشانه‌ای است که ما با دیدن آن، دال مورد نظر برایمان معنا می‌شود (بهرام‌پور، ۱۳۷۹: ۱۳۶).

#### ب: ضدیت، غیریت

فهم نظریه گفتمان بدون فهم مفاهیم «ضدیت<sup>۲</sup>» و «غیریت<sup>۳</sup>» ناممکن است. گفتمان‌ها، اساساً در ضدیت و تفاوت با یکدیگر شکل می‌گیرند. هویت‌یابی یک گفتمان، صرفاً در تعارض با گفتمان‌های دیگر امکان‌پذیر است. هویت تمامی گفتمان‌ها منوط و مشروط به وجود «غیر» است. از این رو گفتمان‌ها، همواره در برابر خود غیریت‌سازی می‌کنند (عضدانلو، ۱۳۷۵: ۶۲).

در نظریه گفتمان غیریت‌سازی یعنی مبارزه بر سر خلق معنا؛ نزاع و تقابل در جامعه، نیروی پیش‌راننده آن است و هر گفتمانی با گفتمان‌های دیگر در حال نزاع است و سعی می‌کند واقعیت را آن گونه که خود می‌خواهد تعریف کند (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۲۴). پس نخستین گام در به‌کارگیری تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه، شناسایی فضای تخصم بین گفتمان‌های مختلف در جامعه است. در هر جامعه‌ای، تعدادی از گفتمان‌ها در

1. Nodal point
2. Antagonism
3. Otherness

حال نزاع هستند که یکی از آنها خصلتی هژمونیک می‌یابد و دیگر گفتمان‌ها را به حاشیه می‌راند. وجود و هویت یک ماهیت، ناشی از بیرون است. این بیرون یا غیر نقش اصلی را در هویت‌بخشی و فعلیت گفتمان‌ها ایفا می‌کند. هیچ گفتمانی بدون تمایز و غیریت‌سازی، ایجاد نمی‌شود. ایجاد و تجربه غیریت-سازی‌های اجتماعی از سه جهت برای نظریه گفتمان دارای اهمیت محوری است: اولاً، خلق رابطه‌ای غیریت‌سازانه که همواره شامل تولید «دشمن» یا «چیزی دیگر» است، برای تأسیس مرزهای سیاسی دارای اهمیتی به‌سزاست. ثانیاً، تشکیل روابط غیریت‌سازانه و تثبیت مرزهای سیاسی، برای تثبیت جزئی هویت تشکلی‌های گفتمانی و عاملان اجتماعی، اهمیتی اساسی دارد. ثالثاً، آزمودن غیریت‌سازی مثال خوبی است برای نشان دادن محتمل‌الوقوع بودن هویت. در نظریه‌ی لاکلا و موفه، هویت جمعی یا تشکیل گروه و در شکل گسترده‌تر آن هویت یک گفتمان تحت اصولی مشترک با هویت فردی یا هویت سوژه؛ یعنی به وسیله‌ی تقابل میان درون و بیرون شکل می‌گیرد. هویت‌یابی گفتمانی و جمعی نیز به همین ترتیب، از تعارض میان دو نوع هویت درونی و بیرونی یا به عبارت دیگر از تقابل میان نظام معنایی درونی با غیرها و دشمنان بیرونی شکل می‌گیرد؛ مفهوم غیریت در ذات خود با مفاهیم «برجسته‌سازی» و «حاشیه‌رانی» همراه است. این دو مفهوم، به اشکال مختلف در عرصه‌ی منازعات گفتمانی ظاهر می‌شوند. حاشیه‌رانی نقاط ضعف خود و نقاط قوت رقیب و برجسته‌سازی نقاط قوت خود و نقاط ضعف رقیب از آن جمله است. در واقع برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت و هژمونی یک گفتمان است (وایت، ۱۳۷۵: ۲۰۶).

### ج: مفصل‌بندی

صورت‌بندی مجموعه‌ای از کدها، اشیاء، افراد، مفاهیم و هستند که پیرامون یک دال کلیدی جایابی شده و هویت خویش را در برابر مجموعه‌ای از غیریت‌ها به‌دست می‌آورند. مفصل‌بندی، موجب تولید نظام معنایی می‌شود. هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود به‌نحوی که هویت این عناصر در نتیجه این عمل تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامند. کلیت ساخت‌مند حاصل از عمل مفصل‌بندی را گفتمان می‌نامند (تاجیک، ۱۳۷۹: ۶۲).

### د: هژمونی و تثبیت معنا

لاکلا و موفه از انعطاف‌پذیری رابطه میان دال و مدلول استفاده سیاسی می‌کنند و آن را با مفهوم هژمونی، پیوند می‌دهند. یعنی اگر بر سر معنای خاصی برای یک دال در جامعه، اجماع حاصل شود؛ به-عبارت دیگر، افکار عمومی معنای مشخصی را برای آن هرچند به‌طور موقت بپذیرد و تثبیت نماید، آن دال هژمونیک می‌شود. با هژمونیک شدن دال‌های یک گفتمان، کل آن گفتمان هژمونیک می‌شود. تثبیت موقت هویت‌ها، اصلی‌ترین کار ویژه‌ی هژمونی در گفتمان است. دست‌یابی به هژمونی که غایت یک گفتمان به‌شمار می‌رود؛ به کمک تثبیت معنا امکان‌پذیر خواهد بود. هدف اعمال هژمونیک ایجاد یا تثبیت

نظام معنایی یا صورت‌بندی هژمونیک است. این صورت‌بندی‌ها، در اطراف دال مرکزی سازمان یافته‌اند که جامعه در اطراف آن شکل می‌گیرد. هژمونیک شدن یک گفتمان به معنای موفقیت آن در تثبیت معانی مورد نظر خود است. اگر یک گفتمان، نظام معنایی مطلوب خویش را در ذهنیت جمعی اجتماع، هر چند به‌طور موقت، تثبیت کند و رضایت عمومی را جلب کند، آن گفتمان هژمونیک می‌شود (laclau, mouffe:1985:44).

### و: قدرت

قدرت از نظر لاکلا و موفه، عبارت است از «قدرت تعریف کردن و تحمیل این تعریف در برابر هر آنچه آن را نفی می‌نماید» (کیت نش، ۱۳۸۵:۴۹). گفتمان‌ها به‌وسیله قدرت، غیر را طرد و خود را تثبیت می‌کنند. آنها می‌کوشند به‌وسیله اعمال قدرت، بر یکدیگر پیروز شوند و از آنجا که پیروزی هیچ‌یک از پیش تعیین شده نیست؛ نقش اساسی قدرت در بقا یا نابودی گفتمان‌ها بیش از پیش مشخص می‌شود. نورمن فرکلاف برای توضیح این مطلب از مفهوم «قدرت پست گفتمان» استفاده کرده است (fairclough,2001:53). توان گفتمان‌ها در تثبیت معنا و هژمون شدن، وابسته به میزان قدرتی است که پشت آنها وجود دارد و از آنها حمایت می‌کند. قدرت پست یک گفتمان به وسیله‌ی برجسته‌سازی، نشانه‌ها را به گونه‌ای خاص، معنا می‌کند و با تولید اجماع، آن را در افکار عمومی هژمونیک می‌سازد. بدین ترتیب، معنای خاصی از نشانه‌ها یا دال‌های شناور آن گفتمان را در اذهان سوژه‌ها به‌طور موقت تثبیت می‌نماید؛ بنابراین قدرت تمام فرایندها و نیروهایی که جهان اجتماعی را می‌سازند و آن را برای ما معنادار می‌کنند در بر می‌گیرد. بنای هویت‌ها نیز خود عمل قدرت است، هر هویت با طرد احتمالات رقیب، خود را تثبیت می‌کند؛ چون قدرت پیش‌شرط هویت و عینیت است؛ پس بدون قدرت، جامعه‌ای وجود نخواهد داشت (howarth,norval,2002:171).

## ۲. اسلام سیاسی فقاهتی و مفصل بندی مفاهیم در گفتمان انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی ایران، پدیده‌ای نوظهور بود که در جهان رخ داد و در جهان اسلام درخشید و اندیشه نوینی را به نام اسلام سیاسی فقاهتی ارائه کرد. اسلام سیاسی فقاهتی، مبتنی بر اندیشه‌های امام خمینی (ره) است و بر ولایت فقیه، فقه و روحانیت، به‌عنوان مفسران اصلی شریعت تأکید دارد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶:۲۲۵). اساساً، نطفه اسلام سیاسی در دهه ۱۳۲۰ بسته شد و اسلام سیاسی به‌عنوان یک اندیشه در دهه ۱۳۴۰ متولد گردید. اسلام سیاسی قرائتی است که اسلام را متکفل امور اجتماعی و سیاسی و تشکیل حکومت می‌داند. اسلام سیاسی را در عام‌ترین شکل آن، می‌توان احیا یا تجدیدحیات مذهبی در زندگی خصوصی و عمومی تعریف کرد (Esposito,200:31). همچنین، اسلام سیاسی دکترین یا نهضتی است که اعتقاد دارد اسلام دارای نظریه‌ای مربوط به سیاست و حکومت است. در واقع، اسلام سیاسی قدمت و



سابقه‌ای به درازای تاریخ اسلام دارد و بنیانگذار آن شارع مقدس است که نیت و اهداف خود را توسط وحی بر قلب پیامبر مکرم اسلام (ص) نازل کرده است (Ayubi, 1191:56).

بنابر نظر محمدحسین بهشتی از رهبران فکری انقلاب اسلامی، بینش مبتنی بر اسلام سیاسی فقاهتی، به شیوه‌ای برای زندگی امت معتقد است که در عین گشودن راه به سوی همه نوع پیشرفت و ترقی، مانع حل شدن مسلمان‌ها در دستاوردهای شرق یا و غرب می‌باشد و آنان را بر فرهنگ و نظام ارزشی اصیل و مستقل اسلام، استوار می‌دارد (نامه بهشتی به امام خمینی، ۵۹/۱۲/۲۲).

هدف اسلام سیاسی<sup>۱</sup> بازسازی جامعه ایرانی بر اساس احکام فقهی اسلامی است و هر گونه تقلید از غرب را نکوهش می‌کند. با این حال اسلام فقاهتی از مفهومی‌ها و نهادهای مدرنی چون مردم، جمهوریت، دموکراسی، قانون، آزادی، برابری و حتی حقوق بشر، استفاده می‌کند و می‌کوشد تا به آنها در چهارچوب گفتمانی خویش معنا دهد. البته نظریه‌پردازان اسلام سیاسی فقاهتی، جنبه‌های سکولار تمدن غرب را نفی کرده و مشکلات جوامع معاصر را به دوری از دین و معنویت نسبت داده و راه‌هایی از آنها را توسل به ارزش‌های دینی و بازگشت به اسلام می‌دانند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۳۰). به عبارت بهتر، گفتمان اسلام سیاسی بر مرجعیت اسلام در صورت‌بندی نشانه‌ها و دال‌ها و مفصل‌بندی عناصر تأکید دارد، حتی اگر این مرجعیت در چهارچوب مفاهیم و عناصر مدرن صورت گیرد.

در اسلام سیاسی فقاهتی، علم فقه به دلیل نقشی که در شناخت قوانین دینی دارد، همچنین فقها به عنوان کارشناسان معتبر دینی از جایگاهی برتر برخوردارند و فقها تنها مفسران معتبر شریعت به شمار می‌آیند و اسلام منهای روحانیت، اسلامی بی‌محتوا و انحراف‌تلقی می‌گردد (روا، ۱۳۷۸: ۲۳). کار امام خمینی (ره) از این جهت اهمیت دارد که وی نه تنها با رژیم پهلوی به طور خاص؛ بلکه با نظم رایج در جهان اسلام به طور عام نیز به مخالفت برخاست. به واسطه‌ی ایشان است که اسلام‌گرایی از یک مخالفت ساده و طرح سیاسی به یک جنبش ضد نظم حاکم تبدیل می‌شود (بابی، ۱۳۷۹: ۱۰۴). اسلام سیاسی به عقیده و آموزه‌ای ارجاع می‌کند که اسلام را به عنوان یک کلیت اعتقادی مشتمل بر مسایل مهمی درباره نحوه مدیریت سیاسی و اجتماعی جوامع اسلامی در جهان معاصر تلقی می‌کند و از این روی بازخوانی و بازنمایی مجدد دال‌ها و نشانه‌ها را بر محوریت کلمه نهایی اسلام مطرح می‌نماید. اسلام سیاسی بر تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است اسلام از نظریه‌ای جامع درباره‌ی دولت و سیاست برخوردار است (بهرروز لک، ۱۳۸۶: ۳۹). از این رو اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی به حساب آورد که گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یافته است. اسلام سیاسی از تعبیر اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت سیاسی جامعه استفاده می‌کند. هدف آن بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی است. به گفته بابی سعید، اسلام‌گرایان کسانی هستند که برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خویش از تعبیر اسلامی استفاده می‌کنند و آینده خود را در اسلام می‌بینند (بابی، ۱۳۷۹: ۲۹). مقصود سعید از دال اسلام‌گرایی، همان اسلام سیاسی است. در

گفتمان انقلاب اسلامی ایران، مفاهیم و دال‌ها حول همین دال مرکزی یعنی اسلام سیاسی فقاهتی مفصل - بندی شده‌اند. به عبارت بهتر مفاهیم اساسی همچون، عدالت، حکومت مطلوب، آزادی، مشروعیت، حقوق بشر و غیره بر اساس اسلام سیاسی فقاهتی مفصل‌بندی شده و تئورسین‌های گفتمان انقلاب اسلامی همچون محمد حسین بهشتی و مرتضی مطهری نیز بر اساس اسلام سیاسی فقاهتی عرضه شده توسط امام خمینی(ره) به مفصل‌بندی و تثبیت معنای دال‌های گفتمان انقلاب اسلامی مبادرت نموده‌اند. در زیر برخی از مفاهیم اساسی را که در گفتمان انقلاب اسلامی بر اساس اسلام سیاسی فقاهتی مفصل‌بندی شده و در نهایت باعث شکل‌گیری و انسجام گفتمان مدنظر شده‌اند بررسی می‌کنیم.

## ۲-۱. حکومت و نظریه ولایت فقیه

اسلام دارای اندیشه و بعد سیاسی است که آرای سیاسی آن در بخش فقه سیاسی گنجانده شده است و احکام و ضابطه‌های اسلامی، مبنای اصلی قانون و سیاست‌های آن محسوب می‌شود. ولایت فقیه، نشانه‌ی اصلی این گفتمان و اندیشه اسلام سیاسی است و یکی از مفاهیم اساسی است در اندیشه رهبران انقلاب اسلامی است.

در اندیشه‌ی امام خمینی(ره)، اجرای احکام اسلام به حکومت اسلامی نیاز دارد و اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره و مبارزه در راه آن جزئی از اعتقاد به ولایت به‌شمار می‌آید. بنابراین نه تنها اسلام دینی سیاسی است و برای حکومت و قانون برنامه دارد بلکه مبارزه برای تشکیل حکومت اسلامی نیز واجب بوده و وظیفه دینی مسلمانان است(امام خمینی، ۱۳۵۸: ۱۹). به نظر امام خمینی(ره)، اسلام، بنیان‌گذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آرا و تمایلات نفسانی یک تن را بر سراسر جامعه تحمیل کند و نه شیوه مشروطه و جمهوری که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی افراد آن وضع کنند. بلکه حکومت اسلامی، نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد و هیچ‌یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه را حق استبداد رأی نیست. امام خمینی(ره) معتقد است که وظایف فقیه با امام معصوم(ع) متفاوت است، به این صورت که امام معصوم(ع)، تبیین دین می‌کرد ولی فقیه در حوزه دین فتوا می‌دهد. بنابراین فقها به‌جای ولایت در تبیین دین ولایت در افتاء دارند. در بحث قضاوت اختلافی نیست. امام خمینی(ره) استدلال می‌کند که هیچ دلیلی وجود ندارد که فقیه ولایت سیاسی ندارد و اگر بگوییم در عصر غیبت فقها ولایت سیاسی ندارند بدین معنا است که تشکیل حکومت را متوقف کنیم و به نظریه تعطیل و تعلیق حکومت تا عصر حضور معتقد شویم. اما نظریه تعطیل حکومت در عصر غیبت به دلایل مختلف باطل است و لوازم و پیامدهایی به دنبال دارد؛ یکی از مشکلات این است که بسیاری از احکام اجتماعی اسلام، در غیاب یک حکومت مشروع تعطیل می‌شود در حالی که معتقدیم قرآن و احکام اسلامی، جاودانی است. بنابراین از باب مقدمه واجب، تشکیل حکومت در عصر غیبت واجب است چون بسیاری از امور شرعی اجتماعی، سیاسی، قضایی و نظامی وجود دارد که انجامش در عصر غیبت واجب است و بدون حکومت امکان‌پذیر نیست(اکبری، ۱۳۸۷: ۵۴). مطهری یکی از مؤثرترین رهبران فکری انقلاب اسلامی،

نیز معتقد است که فقیه جامع‌الشرایط حق مرجعیت دینی و زعامت امور مسلمانان را دارد (لک-زایی، ۱۳۸۱:۱۶۱). وی مقوله «ولایت» را شانی از شوون امامت و ساحتی از ساحت‌های رهبری» می‌داند و با دو بعد امامت عقیدتی و فکری ولایت معنوی و باطنی مرتبط دانسته و آن را در امامت اجرایی و مدیریتی با هدف تحقق عدالت اجتماعی معنا و تفسیر می‌کند (مطهری، ۱۳۶۶:۵۴). وظیفه ولی فقیه این است که برای اجرای درست و صحیح ایدئولوژی، نظارت داشته باشد؛ یعنی همه کارهای مربوط به حکومت باید مبتنی بر اعتقاد اسلامی باشد، ولی فقیه ضمن تبیین اصول درست حکومتی در جهت اصالت، تحقق و اجرا و ترویج آن نیز تلاش و مراقبت‌های ویژه می‌نماید (همان منبع: ۲۷).

این گفتمان با برجسته کردن حاکمیت الهی و نظریه ولایت فقیه صورت‌بندی خاصی از نظام سیاسی را مطرح می‌کند که در آن حاکمیت و قدرت تنها از آن خداوند است و از ناحیه او به پیامبر و ائمه (ع) و سرانجام به فقیه به‌عنوان نایبان امام معصوم (ع) می‌رسد. به‌طور کلی از منظر این گفتمان حکومت نمادی از حاکمیت الهی است و باید ویژگی‌های آن را با خود داشته باشد. در اینجا الهی بودن حکومت از طریق نظارت روحانیت و رهبری فقیه تضمین می‌شود. رهبر در این گفتمان کانون متعالی قدرت محسوب شده و در کنار مقبولیت مردمی از مشروعیت الهی برخوردار است.

## ۲-۲. مشروعیت حکومت

از موضوعات بنیادین اندیشه سیاسی، مبحث مشروعیت است. این پرسش که «مبنای مشروعیت نظام سیاسی اسلامی چیست؟» از پرسش‌های کلیدی اندیشه سیاسی اسلام است. مبحث مشروعیت، زیربنایی‌ترین موضوع در بحث اندیشه سیاسی و اساسی‌ترین پرسش در اعمال حاکمیت نظام سیاسی و دولت است. در مسأله مشروعیت، پرسش اصلی از حق حاکمیت است، به این معنا که وقتی قدرت سیاسی به اعمال حاکمیت می‌پردازد و به الزام و آمریت دست می‌زند، مبنای این اعمال حاکمیت چیست؟ و دولت و نظام سیاسی از چه منبعی این حق را گرفته است که می‌تواند مردم را وادار به اطاعت از قوانین خود کند، و مردم هم باید ملتزم به فرمانبرداری و پذیرش فرمان او شوند؟ در علم سیاست، مشروعیت یعنی شناسایی حق حکمرانی، و بر این اساس مشروعیت‌پردازی تلاشی است برای پاسخ به مسئله بنیادین سیاست یعنی توجیه همزمان قدرت و اطاعت سیاسی (پورسعید، ۱۳۸۳:۷۲۱). مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام، به معنای مطابقت با موازین و آموزه‌های شریعت اسلام است؛ یعنی حکومت و حاکمی مشروع است که پایگاه دینی داشته باشد. بر این اساس حکومتی که پایبند به موازین شرعی و الهی باشد، حقانیت دارد.

بنابر نظر امام خمینی (ره)، کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانون‌گذاری نیز ندارد و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند؛ اما قانون، همان قوانین اسلام است (امام خمینی، ۱۳۶۱:۱۸۴). امام خمینی (ره) می‌فرماید: «اگر خدا به کسی حکومت داد و حکم او را به

توسط گفته‌ی پیغمبران لازم‌الاطاعه دانست بر بشر نیز لازم است از آن اطاعت کنند و غیر از حکم خدا و یا آن که خدا تعیین کرده هیچ حکمی را بشر نباید بپذیرد» (همان منبع: ۱۸۲).

اگر چه از منظر امام(ره)، مشروعیت حکومت به حاکمیت خدا و قانون‌گذاری اوست، اما این، بدان معنا نیست که مردم و خواست آن‌ها در حاکمیت، هیچ اثری نداشته باشد، از دیدگاه ایشان، حاکمیت باید به شکلی باشد که بتوان آن را سایه‌ی خدا(ظَلَّ اللهُ) به‌شمار آورد و این، جز با صلاحیت حاکم، فراهم‌شدنی نیست و در این صورت، مردم با چنین حکومتی بیعت می‌کنند و بیعت آن‌ها با حاکم به منزله‌ی بیعت با خداست:

«ما هم که حکومت اسلامی می‌گوییم، می‌خواهیم یک حکومتی باشد که هم دلخواه ملت باشد و هم حکومتی باشد که خدای تبارک و تعالی نسبت به آن بگوید که این‌هایی که با تو بیعت کردند با خدا بیعت کردند- اینما بیایعون الله- یک همچو دوستی، حاکم باشد... دست او را دست خدا بدانند، ظلّ الله باشد، ید الله باشد، حکومت، حکومت الهی باشد. ما حکومتی را که می‌خواهیم، یک همچو حکومتی می‌خواهیم. آرزوی ما این است که یک همچو حکومتی سر کار بیاید که تخلف از قانون الهی نکند.» (صحیفه‌ی امام، ج ۲۱، ۵۷/۸/۴).

حاصل بیان امام خمینی این است که حکومت اسلامی، جلوه‌ی حاکمیت الهی است که مردم از طریق بیعت، تبعیت و همراهی خود با آن را نمایان می‌سازند.

## ۲-۳. عدالت سیاسی

عدل در معنای سیاسی - اجتماعی در مقابل ظلم قرار می‌گیرد. بر این اساس عدل عبارت است از رعایت حقوق افراد و اعطا کردن به هر ذی حق، حق او را (مطهری، ۱۳۷۱: ۸۰). لذا منظور از عدالت سیاسی، آن است که امور کشور به نحو شایسته اداره شود، تا مردم در یک فضای عادلانه به زندگی خود ادامه دهند. با توجه به این تعریف، بین عدالت و سیاست، رابطه منطقی برقرار می‌شود که در آن، حکومت منتخب مردم، مسئول و قابل مؤاخذه می‌باشد. یکی از شاخص‌های عدالت سیاسی از دیدگاه امام، مشارکت برابر می‌باشد. در واقع از دیدگاه امام: «آگاهی مردم و مشارکت و نظارت همگانی آنها با حکومت منتخب خودشان، خود، بزرگ‌ترین ضامن حفظ امنیت در جامعه خواهد بود». امام، مشارکت سیاسی را متعلق به همه مردم می‌داند، آحاد جامعه، حق مشارکت در همه امور سیاسی خویش را خواهند داشت. در مشارکت همگانی نباید تبعیضی میان مردم ایجاد شود. همه احساس کنند به حقوق خود رسیده‌اند و نیز از آن‌جا که مردم از رشد و آگاهی سیاسی برخوردارند، ضروری است در همه امور نظارت کنند (میراحمدی و شیرینی، ۱۳۸۸: ۸۳).

## ۲-۴. جمهوریت و دموکراسی

از نظر مطهری، جمهوریت، شکل نظام اسلامی و اسلامیت، محتوای آن را مشخص می‌کند. ایشان در شرح معنای جمهوریت در نظام اسلامی می‌گوید: «مسأله‌ی جمهوریت، مربوط است به شکل حکومت، که مستلزم نوعی دموکراسی است. یعنی اینکه مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان در دست

بگیرند» (مطهری، ۱۳۵۸: ۸۱). در عین حال، مطهری، دموکراسی موجود در ساختار نظام سیاسی اسلام، را با دموکراسی غربی متفاوت می‌داند و می‌گوید:

«منشاء اشتباه آنان که اسلامی بودن جمهوری را منافی با روح دموکراسی می‌دانند، ناشی از این است که دموکراسی مورد قبول آنان، هنوز همان دموکراسی قرن هیجدهم است؛ که در آن، حقوق انسان در مسایل مربوط به معیشت و خوراک و مسکن و پوشاک و آزادی در انتخاب راه معیشت مادی خلاصه می‌شود. اما این که مکتب و عقیده و وابستگی به یک ایمان هم جزو حقوق انسانی است و این که اوج انسانیت در وارستگی از غریزه و از تبعیت از محیط‌های طبیعی و اجتماعی و در وابستگی به عقیده و ایمان و آرمان است، به کلی به فراموشی سپرد شده است» (همان، ۸۳).

از دیدگاه وی، در اسلام، آزادی فردی و دموکراسی وجود دارد؛ با این تذکر که میان بینش اسلامی و بینش غربی تفاوت وجود دارد (همان، ۹۹).

## ۲-۵. آزادی بیان

در گفتمان اسلام سیاسی فقه‌ای اصل اولیه بر آزادی بیان است، اما اسلام ایده «آزادی برای آزادی» را ترویج و تشویق نمی‌کند، بلکه اعتقاد دارد آزادی باید در خدمت پیشرفت و تعالی باشد. با توجه به این دیدگاه انسانی، آزادی بیان، یک ارزش اساسی در مجموعه ارزش‌های انسانی است ولی شامل همه ارزش‌های بشری نمی‌شود. کرامت انسانی و حرمت بشری نیز وجود دارد. خطایی غیرقابل توجیه است اگر تحت عنوان آزادی بیان، کرامت و حرمت انسان‌های دیگر را زیر پا بگذاریم.

از نظر مطهری، اراده و آزادی بشر تا آن جا محترم است که با استعداد‌های عالی و مقدسی که در نهاد بشر گذاشته شده است، هماهنگ باشد و او را در مسیر ترقی و تعالی بکشاند، اما آنجا که این آزادی، بشر را به سوی فنا و نیستی سوق می‌دهد و استعداد‌های نهایی او را هدر می‌دهد، دیگر احترامی ندارد و ملاک شرافت و احترام آزادی انسان این است که در مسیر انسانیت باشد. انسان را در مسیر انسانیت باید آزاد گذاشت نه انسان را در مسیر هر چه خودش انتخاب کرده و لو بر ضد انسانیت باشد (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۲۴). به بیان دیگر، از نظر اسلام همه در بیان عقیده خود آزادند، مگر اینکه این عقیده با مصالح انسان تضاد داشته باشد و منظور از مصالح هم اعم از مصالح مادی و معنوی و دنیوی و اخروی است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۶۵). بهشتی نیز آزادی را اصل اولیه دانسته و محدوده آزادی را مغایرت آن با آزادی واقعی انسان و یا در صورتی که مانع آزادی دیگران گردد، دانسته و می‌گوید: اصل در زندگی این انسان این است که آزاد بماند و این آزادی او محدود نگردد مگر محدودیتهایی که اگر رعایت نشود به آزادی واقعی خود او یا به آزادی دیگران لطمه می‌زند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۸). می‌توان گفت که، آنچه قلمرو آزادی عمل انسان را محدود می‌کند، قانون است:

«این‌ها آزادی را درست بیان نمی‌کنند یا نمی‌دانند. در هر مملکتی، آزادی در حدود قانون است. در حدود قوانین آن مملکت است. مردم آزاد نیستند که قانون را بشکنند. معنی آزادی این نیست که هر کس بر خلاف قوانین، بر خلاف قوانین اساسی یک ملت، برخلاف قوانین ملت هر چه دلش می‌خواهد بگوید.

آزادی در حدود قوانین یک مملکت است. مملکت ایران، مملکت اسلامی است و قوانین ایران، قوانین اسلام است (امام خمینی، ۱۳۶۶: ۶۹).

بر این اساس و با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان گفت که دال‌ها و مفاهیم در گفتمان انقلاب اسلامی حول دال مرکزی که همان اسلام سیاسی است ساماندهی شده‌اند؛ یعنی بر اساس تفسیر اسلام سیاسی صورت‌بندی گشته‌اند و بدین ترتیب و بر اساس نظریه گفتمان لاکلا و موفه که انسجام معنایی یک گفتمان به رابطه دال‌ها با دال مرکزی و مفصل‌بندی آن‌ها حول دال مرکزی بستگی دارد، گفتمان انقلاب اسلامی نیز انسجام معنایی می‌یابد. آن چه در این جا از آن با عنوان انگاره انقلاب اسلامی یاد شد مجموعه‌ای است از استکیارستیزی، عدالت‌خواهی، مردم‌باوری و آزادی‌خواهی که جملگی در گفتمان اسلام‌گرایانه قرار می‌گیرند و از موارد مشابه خود در دیگر گفتمان‌ها متمایز می‌گردند. در حقیقت آنچه به-عنوان محتوای انقلاب اسلامی می‌شناسیم همانا اسلام به مثابه عنصر شکل‌دهنده و هویت‌بخش به کلیه مفاهیم مورد نیاز برای نهضت انقلابی است. در اینجا هر چه هست اعتبار خود را از اسلام به‌عنوان یک دین الهی برای همه جوانب زندگی گرفته است. لذا همه این پنج مفهوم و یا دیگر مفاهیمی که می‌شود آنها را در قالب ارزش‌های انقلاب اسلامی ایران گنجانید از منظر ارزش و اهمیتی که در اسلام دارند و با تعریف اسلامی مورد توجه هستند.

### ۳. هویت‌یابی و هژمونیک شدن گفتمان انقلاب اسلامی

#### ۳-۱. غیریت‌سازی در گفتمان انقلاب اسلامی

در نظریه‌ی گفتمان با یک اثبات و یک نفی مواجه‌ایم؛ یعنی هر گفتمان، در عین اثبات خودش، موارد دیگری را نفی می‌کند؛ به عبارت دیگر در نظریه‌ی گفتمان لاکلا و موفه، گفتمان‌ها هویت‌ساز هستند و در تلاش برای اثبات هویت خود در صدد نفی غیر یا دیگری خودش بر می‌آید و این گونه است که غیریت‌ساز می‌شود. به عبارت دیگر، هویت چیزی نیست جز آن چه که هر آدمی به وسیله آن، خویش را از دیگری باز می‌شناسد و کیستی و چیستی خود را در پرتو آن تعریف می‌کند، و این شناخت از خود و دیگری، جز در پرتو یک فرایند معناسازی امکان‌پذیر نیست (تاجیک، ۱۳۸۴: ۱۲).

بر این اساس گفتمان انقلاب اسلامی ایران نیز در غیریت‌سازی با سکولاریسم و باستان‌گرایی افراطی پهلوی (شوونیسم) در ایران شکل گرفت. باستان‌گرایی افراطی پهلوی با تکیه بر استبداد ایرانی و در ضدیت با نهادها و شعایر مذهبی از گفتمان سنتی ایرانی متمایز می‌گشت و سکولاریسم نیز عملاً به ضدیت با دین و نهادهای دینی و جدایی دین و دولت گرایش داشته و در ایران با استبداد خشن دولت پهلوی ترکیب شد و اسلام‌خواهی نیروهای مذهبی را در پی آورد. سکولاریسم با تفکیک حوزه‌ی خصوصی و عمومی، دین را به عرصه‌ی خصوصی محدود کرده و از گسترش ارزش‌های دینی به حوزه‌ی عمومی جلوگیری می‌کند. گفتمان انقلاب اسلامی ایران با نگاهی غیریتی به هر دو گفتمان می‌کوشید تا

نگرشی جدید را به انسان امروزی بنمایاند و درصدد بازگرداندن دین به عرصه عمومی و در نتیجه ساختن هویت اسلامی در عرصه سیاسی است (حلی، ۱۳۷۱: ۳۸).

اساساً ریشه حرکت غیریت‌سازانه از سوی جریان اسلام فقهاتی با فضای گفتمانی موجود برای انداختن طرحی نو و گفتمان جدید اسلامی را می‌توان از قیام پانزده خرداد، به این سو پی گرفت. امام پس از چند ماه، از زندان آزاد شد و رژیم با طرح این مسأله که با ایشان و روحانیت به توافق رسیده و هیچ‌گونه اختلافی بین رژیم و روحانیت نیست، سعی کرد که امام را ساکت و از مبارزه منصرف کند. ولی امام، ضمن رد هرگونه توافق با شاه، مستقیماً به شاه حمله می‌کند و کم‌کم اساس سلطنت و شاهنشاهی را زیر سؤال می‌برد (رجبی، ۱۳۶۹: ۲۲۸). امام خمینی (ره)، چه در آن دوران که به‌عنوان یک روحانی آگاه در مقابل انحرافات دینی، سیاسی شبه روشنفکران دست‌پرورده نظام سلطنتی مجاهدت می‌نمود و چه در آن دورانی که مستقیماً به‌عنوان یک رهبر دینی، سیاسی وارد صحنه مبارزه با نظام شاهنشاهی شد، متوجه سیاست‌های رژیم پهلوی و روشنفکران و نویسندگان وابسته به دربار در القای مشروعیت‌بخشی نظام پادشاهی در ذهن و اندیشه مردم ایران گردید؛ لذا مهم‌ترین وظیفه‌ای که امام (ره) از همان سال‌های بعد از سقوط رضاخان در سرلوحه مبارزات فکری و سیاسی خود قرار داد؛ شالوده‌شکنی گفتمان‌های نظام سلطنتی بود (جلیلی، ۱۳۷۴: ۲۵).

پیروان گفتمان باستان‌گرایی که طرفدار سلطنت مطلقه بودند می‌گفتند که پادشاهی باید در جامعه‌ی ایران برقرار باشد و چون شاه خلیفه‌ی خدا در زمین محسوب می‌شود، در بین افراد سلطنت به‌صورت موروثی منتقل بشود. از نظر آنها شاه می‌توانست در همه‌ی شئون افراد جامعه مداخله کند. در این گفتمان قانون‌گذاری به جای خداوند به دست شاه بود؛ از همین رو گفتمان فوق نیز با گفتمان انقلاب اسلامی سازگاری نداشت. رکن اساسی گفتمان انقلاب اسلامی، در برابر آن تشکیل حکومتی بر اساس اسلام و حضور مردم در سیاست بود (کشاورز، ۱۳۷۴: ۶).

امام خمینی (ره)، در دوره تبعید خود، بلافاصله درس‌های «حکومت اسلامی یا ولایت فقیه» را آغاز می‌کند و طی آن، طرح اصلی حکومت بعد از انقلاب را می‌ریزد. با طرح حکومت اسلامی، در مکتب فکری انقلاب اسلامی تحولی اساسی پیش می‌آید. در شرایطی که سالیان دراز تبلیغ شده بود که سلطان سایه خداست، اطاعت از سلطان، اطاعت از خداست و یا این که سلطنت، موهبتی الهی است، امام همه ارزش‌ها را نفی کردند و ارزش‌هایی را که آن‌ها مطرح می‌کردند، باطل و ضد ارزش دانستند (محمدی، ۱۳۶۵: ۱۰۹). صریحاً اعلام کردند که مواد قانون اساسی و متمم آن در مورد سلطنت و ولیعهدی، هیچ کدام از اسلام نیست و حتی ضداسلامی بوده، ناقض طرز حکومت و احکام اسلام است (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۱۱-۱۰). بدین ترتیب، امام با زیر سؤال بردن مشروعیت و قدرت نظام سلطنتی، به دیگران و به‌خصوص پیروان و همفکران خود در ایران جرأت بخشید که محور اصلی مبارزه را، حمله به سلطنت، دربار و شخص شاه قرار دهند (محمدی، ۱۳۶۵: ۹۹). این هدف بلند، به علاوه اقداماتی که امام خمینی (ره) قبل

از تبعید خود انجام داده بودند، موتور انقلاب و مبارزه را روشن و متحرک نگه داشت و شاگردان و پیروان امام با جدیت تمام آن را کامل کردند.

نفی نظام موجود، یک پایه مهم اندیشه انقلاب اسلامی است و جریان فکری اسلام فقهاتی - ولایتی، در این زمینه سنگ تمام گذاشت و در شرایطی که رژیم از اواسط دهه ۱۳۴۰ تلاش و تحرک وسیعی را جهت دست و پا کردن پشتوانه نظری و مبادی مشروعیت برای سلطنت آغاز کرده بود و شکوه سلطنت را اولین گام در راه احیای ناسیونالیسم فرهنگی ایران و رسیدن به عظمت دیرین می‌دانست (روبین، ۱۳۶۸: ۶۳)، در نفی مبانی آن کوشید و مطهری در این راه از برجسته‌ترین مخالفین ناسیونالیسم فرهنگی شاه بود (عنایت، ۱۳۶۵: ۹۸). که کتاب‌ها و تحقیقات ارزنده‌ای در این زمینه به جای گذاشت. امام خمینی (ره)، به‌عنوان نظریه‌پرداز و رهبر گفتمان انقلاب اسلامی، ضمن اثبات گفتمان انقلاب اسلامی در مقام نفی وضع موجود جهان بود؛ و پهلوی و سکولاریسم را غیریت‌های گفتمان انقلاب اسلامی می‌دانست و برای انقلاب اسلامی در برابر آنان هویتی مستقل را تبیین نمود. امام (ره) با ادبیاتی که به کار گرفت و نیز تلقی انقلاب اسلامی به انقلاب مستضعفان و پابرهنگان در مقابل مستکبران نه تنها دو گفتمان مذکور بلکه لیبرال دموکراسی، و نظریه‌ی سوسیالیسم را نیز نفی کرد. از دیدگاه ایشان اسلام سیاسی، با محوریت نظریه‌ی ولایت فقیه، نیازهای امروز انسان را برطرف می‌کند. باستان‌گرایی و شوونیسم افراطی پهلوی، ابزاری است در جهت رسیدن به هدف نهایی که اسلام‌ستیزی و غرب‌گرایی است. شفاف‌ترین نگرش نسبت به باستان‌گرایی را امام خمینی (ره) در آثار و بیانات خود عرضه نموده‌اند. امام در بیانات متعدد و با مضامین مختلف تأکید کرده‌اند که نظام شاهنشاهی برای ملت ایران و برای کشور ایران جز نکت، تباهی، سیاهی و حکومت طاغوت هیچ بهره‌ای نداشته است (امام خمینی، صحیفه امام جلد ۳: ۴۸۹). ایشان درباره برخی آثار به جای مانده از دوران کهن معتقد بوده‌اند که، تمدن‌هایی که به دست مردم ساخته شده‌اند را مرتبط با حکومت‌های پادشاهان نمی‌دانیم. امام خمینی (ره)، آثاری که در زمینه‌های علم، فرهنگ، فناوری و هنر از گذشته به جای مانده‌اند را، دستاوردهای مردم دانسته و هیچ ربطی بین سلسله‌های شاهی ۲۵۰۰ ساله و این آثار قائل نبودند (رزاقی، ۱۳۷۲: ۳۱). هنر و فرهنگ مردم ایران مورد پذیرش تمام بشریت است. در واقع ما یک تاریخ چند هزار ساله ثبت شده داریم که در آن مردم ایران به تولید فکر، علم، ادبیات و فناوری پرداختند که مورد تأیید اسلام و همه ما نیز است. اما این واقعیت هیچ دخلی به کوروش‌پرستی و ایران‌پرستی و جهالت‌هایی از این نوع ندارد (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۹۷).

باستان‌گرایی و شوونیسم حتی در حد میانه، اندیشه‌ای سکولار است؛ چراکه اصالت را به قوم و نژاد می‌دهد و ارزش‌ها را به رنگ و زبان محدود می‌کند. بنابراین و در راستای غیریت‌سازی با چنین نگرش‌هایی، مطهری معتقد است که ملیت از خانواده‌ی «خودخواهی» است که از حدود فرد و قبیله تجاوز کرده و شامل افراد یک ملت شده و خواه ناخواه تبعات اخلاقی خودخواهی، عصبیت، عجب، تفاخر و امثال اینها را به دنبال دارد. دکتربین ملی‌گرایی در واقع، ناشی از کوتاه‌فکری و تنگ‌نظری است و در حد تفکر منطقی نیست، چرا که منطق علمی و فلسفی و دینی فراتر از احساسات شوونیسم است و نظریه‌های



علمی را به دلیل ملی بودن نمی‌توان رد کرد یا پذیرفت (مطهری، ۱۳۷۱: ۸۶). فکر شوونیسم و ملیت‌گرایی افراطی بر خلاف اصول تعلیمات اسلامی است، و از نظر اسلام همه عناصر علی‌السویه هستند. علاوه بر این فکر ملیت‌گرایی افراطی، مانع بزرگی در مسیر وحدت مسلمانان است (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۸).

به‌طور کلی، گفتمان انقلاب اسلامی در برابر باستان‌گرایی افراطی پهلوی که با جلوه‌هایی از اسلام‌ستیزی مترادف بود طرح بازگشت به اسلام و گذشته اسلامی را مطرح نمود و لذا احیای تمدن شکوهمند اسلامی را دنبال می‌نمود. اسلام سیاسی فقاهتی به‌عنوان دال مرکزی گفتمان انقلاب اسلامی بیش از همه با غرب و سکولاریسم بیگانه می‌نمود. پس از موفقیت این گفتمان در به حاشیه‌راندن باستان‌گرایی افراطی و دیگر رقیبان، غیریت‌سازی با غرب و مدرنیته خصوصاً در ماه‌های اولیه پس از انقلاب و تحت تأثیر شرایط تاریخی و منازعات گفتمانی برجسته‌تر شد و غرب سکولار و بی‌دین که آمریکا نماد آن تلقی می‌شد به «غیر» هویت بخش اسلام سیاسی و اساساً گفتمان انقلاب اسلامی در ایران تبدیل گردید. بنابراین اگر در مرحله شکل‌گیری، رقابت و تمایز با غرب مطرح بود؛ در این مرحله خصومت و ضدیت با غرب و به‌ویژه آمریکا، «غیر» سازنده این گفتمان محسوب می‌گردید (باربیه ۱۳۸۳: ۲۳۸). اسلام سیاسی در برابر چنین نگرشی به انسان و دین، درصدد بازگرداندن دین به عرصه عمومی و در نتیجه ساختن هویت اسلامی در عرصه سیاسی است. امام خمینی (ره)، در برابر چنین نگرش‌های سکولاریستی تز معروف عدم جدایی دین از سیاست را مطرح نمودند:

«ببینید چه جمعیت‌هایی هستند که روحانیین را می‌خواهند کنار بگذارند همان‌طور که در صدر مشروعیات روحانی کار را کرد و اینها زدند و کشتند، ترور کردند (الآن) همان نقشه است. آن وقت سیدعبدالله بهبهانی را کشتند، مرحوم نوری را کشتند و مسیر ملت را از آن راهی که بود برگرداند به مسیر دیگر، الآن همان نقشه است... (این) مسیر غیر مسیر ماست، مسیر ما اسلام است و ما اسلام می‌خواهیم» (امام خمینی، ۱۳۵۸: ۱۴۸).

انقلاب اسلامی در تعریف «غیریت‌ها» از قاطعیت لازم برخوردار بود و بدین‌وسیله توانست با فرا رفتن از حد مصادیق و تعریف چهارچوب و اصول، هر بازیگری را که نسبت به اصول و اهداف نهضت انقلابی همراه بود، درون خود جای دهد. «غیریت‌سازی» مؤثر انقلاب اسلامی توانست هویت مستقلی برای بازیگران ایجاد کند و بدین وسیله، «ارزش» و «اعتبار» ایشان را به آنها بازگرداند. اینکه مردم ایران از هر گروه و طبقه‌ای به حمایت از نهضت انقلابی می‌پیوستند، ریشه در همین ویژگی انقلاب اسلامی دارد که برای همه «افتخارآمیز» و «غروربخش» می‌نمود (افتخاری، ۱۳۸۲: ۱۳۵). از این منظر امام (ره) در مواضع گوناگون بر این مزیت انقلاب اسلامی تأکید داشته‌اند و بدین وسیله، ضمن نفی دیدگاه‌هایی که انقلاب اسلامی را مقوله‌ای غیرمستقل و در ذیل یکی از نظریه‌ها و الگوهای موجود می‌دانستند، بر ضرورت درک این استقلال و صیانت از این هویت تأکید داشتند:

«نگذارید حقیقت و ماهیت اسلام مخفی بماند و تصور شود که اسلام مانند مسیحیت (اسمی و نه حقیقی) چند دستور درباره‌ی رابطه‌ی بین حق و خلق است و مسجد فرقی با کلیسا ندارد» (امام خمینی، ۸:۱۳۶۵)

«امروز که همه با ما مخالف‌اند، ما خودمان باید با هم باشیم... مکتب‌های بی اساس دیگران را کنار گذاشته، به مکتب مترقی اسلام رو آورید» (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۱، ج ۱، ۲۴۴).

گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی که در پی همین حرکت مردمی و مذهبی پدید آمد در غیریت‌سازی با پهلویسم از یک‌سو، استبداد و گرایشات دین‌گریز را به نقد می‌کشید و از سوی دیگر، با غیریت‌سازی سکولاریسم روی بر تافته از مادی‌گرایی و بی‌معنایی مدرنیته‌ی غربی، دل به معنویت و دینداری سنتی ایرانی می‌بست و می‌کوشید تا با تلفیق دین و توسعه و اخلاق و سیاست، راهی به سوی جهانی نوین سرشار از معنویت و رفاه بگشاید. بنابراین گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی، در پی طرد توسعه و رفاه و یا بازگشت به گذشته‌ای دور و تاریخی نبود، بلکه هدف اصلی آن اخلاقی کردن سیاست و دمیدن روح ایمان به کالبد انسان تک‌ساختی مدرن و تزریق معنویت به دنیای قدسیت‌زدایی شده و شیء‌گونه سرمایه‌داری معاصر بود.

به هر حال گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی که در سال‌های اولیه پس از انقلاب به تدریج بسط و تکامل پیدا کرده بود، در اوایل دهه‌ی ۶۰ به تثبیت موقت دست یافت و با پایان یافتن منازعات گفتمانی، فرایند تحول معنایی آن نیز متوقف گردید. این گفتمان، با برجسته‌کردن حاکمیت الهی و نظریه ولایت فقیه، صورت‌بندی خاصی از نظام سیاسی را مطرح می‌کند که در آن حاکمیت و قدرت تنها از آن خداوند است و از ناحیه او به پیامبر و ائمه و سرانجام به فقها به‌عنوان نمایان امام معصوم (ع) می‌رسد. به‌طور کلی از منظر این گفتمان حکومت نمادی از حاکمیت الهی است و باید ویژگی‌های آن را با خود داشته باشد. در اینجا الهی بودن حکومت از طریق نظارت روحانیت و رهبری فقیه تضمین می‌شود. رهبر در این گفتمان، کانون متعالی قدرت محسوب شده و در کنار مقبولیت مردمی از مشروعیت الهی برخوردار است. تمایز مشروعیت و مقبولیت تفاوت این گفتمان را با گفتمان دولت-ملت مدرن نشان می‌دهد. هرچند که تکیه بر مقبولیت مردمی و پذیرش نهادهای مدرنی چون انتخابات و پارلمان و قانون اساسی، قرابت آن را با گفتمان‌های مدرن گوشزد می‌کند. همچنین حفظ کانون متعالی قدرت هم اتصال آن را به گفتمان‌های سیاسی سنتی ایرانی نشان می‌دهد و هم آن را از گفتمان‌های کثرت‌گرای مدرن متمایز می‌سازد (افتخاری، ۱۳۸۲: ۲۰).

این گفتمان با ارجاع به مفهوم جامعیت شریعت، دین را به‌مثابه دستورالعملی برای تمامی زندگی و در همه حوزه‌ها تصور می‌کند. در این گفتمان از دین انتظار می‌رود که برای همه حوزه‌های زندگی مادی و معنوی انسان برنامه‌ای جامع ارائه کند و کار ساماندهی دنیا و آخرت انسان را بر عهده گیرد. بنابراین جستجوی علمی و تکاپوی عقلانی برای یافتن بهترین شیوه‌های حکومت و تنظیم معیشت عمدتاً به متون دینی و روایات محدود می‌شود و متون مقدس با تفسیرهای فقهی رایج مبنای تئوریک این گفتمان محسوب می‌گردند (مرفاتی، ۱۳۸۲: ۳۲).

در مقابل، گفتمان اسلام‌گرا، به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به رویارویی با ناسیونالیسم و غرب‌گرایی پرداخت. در گفتمان اسلام‌گرا شاهد رویکردهای متفاوتی هستیم، ولی بی‌تردید این جریان تلاش داشت از طریق بازگشت به اسلام و گذشته اسلامی، خود را از سلطه رژیم حاکم و نیز هژمونی غرب و ارزش‌های تبلیغی آن رها سازد. امام خمینی (ره) با تألیف کتاب «کشف اسرار» پرچم دفاع از هویت دینی را در اوایل دهه ۱۳۳۰ به دوش گرفت، اما مهم‌تر از آن برپایی نهضتی بود که سرانجام با تأسیس حکومت اسلامی، بدیلی برای نظم سیاسی گذشته ارائه داد (منصوری، ۱۳۷۶: ۲۵). بنابراین از یک زاویه می‌توان گفت انقلاب اسلامی، در واقع پاسخی بود برای حل بحران هویت که جامعه ایرانی را عمیقاً متأثر ساخته بود؛ جامعه‌ای که ارزش‌های رژیم گذشته، هنجارهای ایرانی و اسلامی آن را در هم ریخت و این فرایند، به سهم خود، موجب انقطاع فرهنگی و بحران هویت در ایران گردید. بنابراین، بروز بحران هویت را می‌توان زمینه ساز فروپاشی رژیم گذشته قلمداد کرد.

### ۳-۲. استقرار و هژمونیک‌شدن گفتمان انقلاب اسلامی (قدرت گفتمان انقلاب اسلامی)

امام خمینی (ره) به‌عنوان رهبر بالامنابع گفتمان انقلاب اسلامی و ناقل آن به روحانیت و بطن جامعه، در فرایند هژمونیک‌شدن و استقرار آن، نقش مهم و اساسی ایفا نمودند. علاوه بر شخصیت امام خمینی (ره) و فعالیت‌های ایشان، اسلام سیاسی فقاهتی به‌عنوان شاخصه اصلی و دال مرکزی گفتمان انقلاب اسلامی از نفوذ اجتماعی و ابزارهای قدرت بیشتری نسبت به رقیبان خود برخوردار بود. اسلام سیاسی فقاهتی به‌دلیل دسترسی به شبکه‌ی بزرگ روحانیت و مخاطبان گسترده‌ی آن و برخورداری از استقلال مالی و کانون‌های تجمع سنتی، مثل مسجدها و حسینیه‌ها امکان‌های بسیاری در جذب و ساماندهی توده‌ها و قشرهای گوناگون مردم داشت و از سوی دیگر زبان این گفتمان همه فهم، عامیانه و تهی از اصطلاحات تخصصی و پیچیدگی‌های نظری دیگر گفتمان‌ها بود و این امر دسترسی به آن را برای توده‌ها بسیار آسان می‌کرد. امام (ره) با زبانی همه‌فهم و در عین حال مستند به آیات و اخبار، ثابت نمود که احکام خدا تعطیل‌بردار نیست و در هیچ شرایطی، حتی عصر غیبت نمی‌توان از اجرای احکام الهی سرباز زد (محمدی، ۱۳۶۵: ۱۰). اسلام سیاسی فقاهتی از ابتدای مبارزه‌ی انقلابی، نمایندگی طیف‌های متنوع اجتماعی را بر عهده گرفت و موفق شد از نمایندگی تقاضاهای یک طبقه و قشر خاص (بخشی از روحانیت) به نمایندگی طبقات گوناگون اجتماعی به گستره‌ی جامعه ایران و بخش‌هایی از جهان اسلام و حتی نظام بین‌الملل، در آن مرحله تاریخی ارتقا پیدا کند و به یک گفتمان عام و جهان‌شمول تبدیل گردد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۵۹). افتخار روحانیت شیعی، استقلال از نظام‌های حکومتی و ایستادگی در برابر ظالمان و سرمایه‌داران متجاوز به حقوق محرومان اجتماعی بوده است. به گفته مطهری روحانیت شیعه که از ابتدا توسط پیشوایان معصوم پایه‌گذاری گردید به لحاظ معنوی متکی به خدا و در عرصه اجتماعی متکی به مردم بود. و در حقیقت همین خصلت مردمی بودن این قشر بود که آنان را در طول تاریخ منشاء حرکت‌های بزرگ قرار داد. در آن برهه‌ی تاریخی خاص، این گفتمان به مانند زایش روحی نو در جهان بی‌روح (فوکو، ۱۳۷۹: ۶۱) درمان دردهای بشریت مدرن (خرمشاد، ۱۳۷۷: ۲۱۹) و گشایش راهی برای معنویت در سیاست (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۷۷)

۲۸) به نظر می‌رسد. در این سال‌هاست که اسلام سیاسی فقاهتی از دیگر رقیبان پیشی می‌گیرد و به یک تصور اجتماعی فراگیر در جامعه ایرانی تبدیل می‌شود. در واقع گفتمان انقلاب اسلامی ایران، بعد از در دسترس قرار گرفتن توسط روحانیت و شبکه گسترده مساجد و حسینیه‌ها، توانست اعتبار نیز برای خود کسب کند و به گفتمان برتر تبدیل گردد؛ یعنی اینکه توانست اسطوره خود را به پنداره تبدیل کند و بر این اساس هژمونیک شود (قجری، ۱۳۸۸، ۱۱۶).

در بررسی موفقیت اسلام سیاسی فقاهتی باید به توان‌مندی اسلام سیاسی در بازسازی و تطبیق با باورهای شیعی، که اصل بنیادین جامعه ایران به‌شمار می‌آید نیز اشاره کرد. امام خمینی نیز در ارائه تفسیری انقلابی از تشیع نقش داشتند. امام خمینی (ره) با بازسازی تاریخی حادثه عاشورا، قیام علیه شاه را واجب دینی و تکلیف شرعی معرفی می‌کرد. امام بیش از هر متکلم و اندیشمند شیعی، واقعه‌ی کربلا را با ضرورت‌های سیاسی جامعه پیوند زد (عنایت، ۱۳۶۲: ۳۲۰). و از سنت‌های دینی در مبارزه‌ی سیاسی سود جست و بدین ترتیب اعتبار اسلام سیاسی فقاهتی را تضمین کرد. در اسلام سیاسی فقاهتی مجموعه‌ای وسیع از مفاهیم و قواعد فقهی با قابلیت تفسیرپذیری سیاسی در دسترس علمای شیعه قرار داشت و با توجه به نفوذ اجتماعی علما و نقش مجتهدین در زندگی ایرانیان، زمینه اجتماعی چنین امری نیز فراهم بود و در این زمان، اقدامات ناشیانه‌ی رژیم پهلوی علیه روحانیت همچون تلنگری بود که این موج عظیم را به حرکت در آورد و روحانیت را به ذخایر ارزشمند خود آگاه کرد و آنان را به وادی سیاست رهنمون شد. سرانجام در طی بی‌قراریهایی که به انقلاب بهمن ۵۷ منجر شد همین گفتمان با بهره‌گیری از رهبری امام، تشکیلات روحانیت و از آن مهم‌تر با تکیه بر جنبه استعاری و عام‌گرایانه خود طبقات مختلف مردم را مجذوب خود ساخت و نیروهای رها شده از کمند گفتمان‌های رقیب را در بر گرفت و در شرایطی که دیگران در پاسخ چه باید کرد مانده بودند الگویی از جامعه آرمانی - اسلامی را باز نمایی کرد که برتر از همه الگوهای موجود می‌نشست و دل از همگان می‌ربود. در این مدینه آرمانی دال‌هایی چون رفاه، آزادی، حقوق بشر، دموکراسی و معنویت در یک زنجیره هم‌ارزی در کنار جمهوری اسلامی قرار گرفته بودند. بدین ترتیب جمهوری اسلامی در طول بی‌قراری‌های گسترده گفتمانی سال‌های ۵۶ - ۵۷ به دالی تهمی تبدیل شده بود که تمامی این ویژگی‌ها را در خود بازنمایی می‌کرد. دولت پهلوی نیز با توسل به زور و سرکوب بر جذابیت‌های این الگوی آرمانی که اینک تنها بدیل پهلویسم تلقی می‌گردید می‌افزود و شیفتگان آن را افزایش می‌داد.

سرانجام باید گفت توان‌مندی این گفتمان در کاربرد مفهوم‌های مذهبی و تفسیر آنها بر اساس شرایط روز از عوامل اصلی موفقیت آن در جامعه ایران به‌شمار می‌آید. این گفتمان با برجسته کردن نشانه‌های باز تفسیر شده‌ای چون ولایت، شهادت و امامت و ارائه تفسیری ویژه از دین‌داری در هویت‌بخشی به توده‌های مذهبی بسیار کامیاب بوده است.

## نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی ایران منجر به شکل‌گیری و عمومیت یافتن گفتمانی در ایران شد که دارای مختصات خاص خودش می‌باشد. براین اساس در این مقاله گفتمان انقلاب اسلامی ایران را بر مبنای نظریه گفتمان لاکلا و موفه مورد ارزیابی و تحلیل قرار دادیم. دال مرکزی گفتمان انقلاب اسلامی، اسلام سیاسی فقهاتی و امام خمینی(ره) می‌باشد که مفاهیم و دال‌های دیگر و نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی حول آن گرد آمده‌اند. اسلام سیاسی فقهاتی بر تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است اسلام از نظریه‌ای جامع درباره سیاست برخوردار است. از این رو امام خمینی(ره) نظریه ولایت فقیه را مطرح کرده و مدل جدید حکومت قانونی و مشروع را براساس نظر اسلام مطرح می‌نماید. شاگردان و پیروان ایشان نیز بر مبنای همین دیدگاه به مفصل‌بندی مفاهیم و تثبیت معنای دال‌های گفتمان انقلاب اسلامی ایران مبادرت ورزیده‌اند. در همین راستا مفاهیمی همچون آزادی بیان، عدالت سیاسی، و مشروعیت حکومت بر اساس اسلام سیاسی فقهاتی تفسیر و معنا یافته‌اند.

گفتمان انقلاب اسلامی ایران توانست در غیریت‌سازی با سکولاریسم و باستان‌گرایی افراطی رژیم پهلوی و نیز مظاهر آن‌ها در ایران استقرار یابد و یا به تعبیر بهتر و گفتمانی آن هژمونی یابد. در واقع امام خمینی(ره) از خرداد ۴۲ به این سو توانست حرکت‌های غیریت‌سازانه خود را در برابر اندیشه‌های سکولاریستی و شوونیستی به پیش ببرد. ایشان در دوران تبعید بلافاصله درس‌های حکومت اسلامی یا ولایت فقیه را آغاز می‌کند و با این کار اساس اندیشه‌های دیگر درباره حکومت را زیر سؤال می‌برد و هویت مستقل گفتمان انقلاب اسلامی را در برابر آن‌ها مطرح می‌کند. اسلام سیاسی فقهاتی به‌عنوان ریشه و دال مرکزی گفتمان انقلاب اسلامی ایران، در برابر نگرش‌های سکولاریستی خواهان بازگشت دین به عرصه عمومی و در نتیجه ساختن هویت اسلامی در عرصه سیاسی می‌باشد. تز معروف سیاست ما عین دیانت ماست در غیریت‌سازی با دیدگاه‌های سکولاریستی می‌تواند تفسیر شود؛ از این رو گفتمان انقلاب اسلامی ایران توانست از ابتدای مبارزات انقلابی نمایندگی طیف‌های گوناگونی را بر عهده بگیرد و به یک گفتمان عام تبدیل گردد. توان‌مندی گفتمان انقلاب اسلامی در کاربرد مفهوم‌های مذهبی و تفسیر آن‌ها بر اساس شرایط روز، نفوذ اجتماعی علما و نقش مجتهدین در زندگی سیاسی- اجتماعی ایرانیان، زبان همه فهم و ظلم ستیز گفتمان انقلاب اسلامی، و استناد به متون دینی به‌علاوه استقلال مالی مراکز دینی در برابر حکومت، و شبکه اجتماعی مساجد و حسینیه‌ها، از عوامل اساسی در قدرت‌یابی و هژمونیک شدن و در نهایت استقرار و تثبیت گفتمان انقلاب اسلامی ایران بوده است.

## منابع

- امام خمینی (۱۳۵۸)، ولایت فقیه، تهران: کاوه.
- امام خمینی (۱۳۶۹)، صحیفه امام، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- اسمارت، بری (۱۳۸۵)، میشل فوکو، ترجمه لیلاجوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.
- اکبری، کمال (۱۳۸۷)، سیر تطور فقه سیاسی شیعه، تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی وحدت از دیدگاه امام خمینی (ره)، تهران: معاونت سیاسی سازمان عقیدتی سیاسی نیروی انتظامی.
- بهرام‌پور، شعبان علی (۱۳۷۹)، درآمدی بر تحلیل گفتمان، گفتمان، تهران: فرهنگ گفتمان.
- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۶)، جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- باری، روبین (۱۳۶۳)، جنگ قدرت‌ها در ایران، ترجمه محمود مشرقی، بی‌جا.
- پورسعید، فرزاد (۱۳۸۳)، فرایند مشروعیت‌یابی در نظام جمهوری اسلامی، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال هفتم، شماره چهارم.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳)، گفتمان، یادگفتمان و سیاست، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴)، انسان مدرن و معنای هویت، فصلنامه مطالعات ملی، سال ششم، شماره ۲۱.
- جلیلی، هدایت (۱۳۷۴)، نهاد مرجعیت در دوران نهضت و نظام، در مجموعه مقالات اولین سمینار انقلاب اسلامی وریشه‌های آن، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه.
- حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۸۶)، آزادی، هرج و مرج، زورمداری، تهران: بقیعه.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶)، اسلام سیاسی در ایران، قم: دانشگاه مفید.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۴)، نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸.
- حلبی، اصغر (۱۳۷۱)، تاریخ نهضت‌های دینی و سیاسی معاصر، تهران: نشر بهبهان.
- خرمشاد، محمدباقر (۱۳۷۷)، فوکو و انقلاب اسلامی ایران، مجله متین، سال ۱، شماره ۱، زمستان.
- خلجی، عباس (۱۳۸۶)، ناسازه‌های نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح‌طلبی، پایان‌نامه دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- خالقی، احمد (۱۳۸۲)، قدرت، زبان، زندگی روزمره در گفتمان فلسفی - سیاسی معاصر، تهران، گام نو.
- دوسوسور، فردینان (۱۳۷۸)، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.
- دوسوسور، فردینان (۱۳۷۰)، مبانی ساخت‌گرایی در زبان‌شناسی «در: فرزاد سجودی، ساخت‌گرایی، پسا ساخت‌گرایی و مطالعات ادبی، تهران: هرمس.
- دریفوس، هیوبرت (۱۳۷۶)، میشل فوکو، فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی).
- رجبی، محمدحسین (۱۳۶۹)، زندگی سیاسی امام خمینی (ره)، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- رواء، الیویه (۱۳۷۸)؛ تجربه‌ی اسلام سیاسی، تهران، مرکز انتشارات بین‌المللی صدرا.

- سلطانی، علی اصغر، (۱۳۸۳)، قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در مطبوعات تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- سعید، بابی (۱۳۷۹)، هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه‌ی غلام‌رضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی اسلام معاصر، تهران، خوارزمی.
- عضدانلو، حمیده (۱۳۷۵)، درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی شماره های ۱۰۴-۱۰۳.
- ضیمران، محمد (۱۳۷۹)، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران، هرمس.
- ضیمران، محمد (۱۳۷۸)، *میشل فوکو، دانش و قدرت*، تهران، هرمس.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۲)، *نیچه پس از هایدگر، دریدا و دولوز*، تهران: هرمس.
- فرقانی، محمدمهدی (۱۳۸۲)، *راه دراز گذار*، تهران، فرهنگ و اندیشه.
- فوکو، میشل (۱۳۷۹)، *ایران روح جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌نیده، تهران، نشرنی.
- فوکو، میشل (۱۳۷۷)، *ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی‌همدانی، تهران، هرمس.
- فجرى، حسین‌علی (۱۳۸۸)، *تحلیلی بر گفتمان سیاسی امام خمینی (ره) در انقلاب اسلامی*، فصلنامه متین، شماره ۴۵.
- کسرای، محمدسالار، علی پوزش شیرازی (۱۳۸۸)، *نظریه گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی*، فصلنامه سیاست، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۳۹، شماره ۳، پاییز.
- کشاورز، عباس (۱۳۷۴)، *انقلاب اسلامی ایران؛ ایدئولوژی شیعه و باز تفسیر آن*، روزنامه ایران، سال دوم شماره ۳۲۸
- لکزایی، نجف (۱۳۸۱)، *اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری*، قم، بوستان کتاب.
- لاکلا، ارنستو (۱۳۷۹)، *واسازی، عملگرایی، هژمونی*، ترجمه جواد علی صدوقی، در م، تاجیک (گردآورنده)، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران، فرهنگ گفتمان.
- مارش، دیوید و دیگران (۱۳۸۶)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- محمدی، منوچهر (۱۳۶۵)، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، تهران، امیرکبیر.
- مرقاتی، سیدطه (به اهتمام) (۱۳۸۲)، *جهان‌شمولی اسلام و جهانی سازی*. تهران، شانزدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *اخلاق جنسی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *آزادی معنوی*، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، صدرا.
- میرفخرایی، تژا (۱۳۸۳)، *فرایند تحلیل گفتمان*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- میراحمدی، منصور، اکرم شیری (۱۳۸۸)، *عدالت سیاسی در گفتمان اسلام سیاسی فقهتی*، سال ۱۲، شماره ۴۸.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، آزادی (ناگفته‌ها و نکته‌ها)، بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- منصوری، جواد (۱۳۷۶)، قیام پانزده خرداد ۱۳۴۲، تهران، حوزه هنری.
- مرادی، فریبا (۱۳۸۸)، شریعتی و اسلام سیاسی در ایران، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه مفید.
- نش، کیت (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران، کویر.
- ون‌دایک، تئون ای (۱۳۸۲)، مطالعاتی در تحلیل گفتمان، تژا میرفخرایی و دیگران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- هوارث، دیوید (۱۳۷۷)، نظریه گفتمان، فصلنامه علوم سیاسی، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی، ش ۲
- Ayubi, Nazih, (1991), politicalslam: Religion and politics in the Arab world, New York :Routledge.
- Esposito, John L, (2000), Political Islam: in IQF.56
- Fairclough, Norman, (2001), language&power, London: Longman .
- Foucault, M. (1972), The Archaeology of Knowledge, London: RoutledgeGramsci, critical Assesment of leading Political philosophers Voutledge.
- Harris ,Zellig. (1952). Discourse Analysis. In Language .
- Howarth, D. Noarval, A. Stavrakakis, G, (2000), Discourse theory and political analysis(Manchester university press).
- jurgensen, M and phillips,(2002), Discourse analysis (London: sage publications,).
- Laclau.E&M.ouffe.c(1985), Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics )London:Verso.
- Laclau, E and Mouffe, c,(2002) Recasting marxism in James martin :AntonioGramsci, critical Assesment of leading Political philosophers (2002) Voutled .